

Psalmen und Ritualpraxis

Erhard S. Gerstenberger

1. Die Fragestellung

Spätestens seit Beginn der formgeschichtlichen Forschung ist die Frage, wie weit der heutige Psaltertext (noch) ursprüngliche Verwurzelungen einzelner Gattungen in praktizierten Riten erkennen läßt, heftig debattiert worden. Während H. Gunkel die jetzt vorhandenen Texte als »geistliche Nachdichtungen« alter liturgischer Kompositionen ansah,¹ suchte S. Mowinckel intensiv nach den kultischen Ereignissen, denen er die Psalmen zuordnen konnte. Er bestimmte das sogenannte »Thronbesteigungsfest Jahwes« als den zentralen Haftpunkt für viele Psalmengattungen. Nur die sogenannten »Weisheits- oder Lehrpsalmen« waren wegen ihrer scheinbar so unkultischen Art in diesem dramatischen Rahmen nicht unterzubringen.² – Ein zeitliches Nacheinander von »kultischen« und »akultischen« Psalmentexten findet sich bei manchen Fachleuten; man hat es sogar als festes Unterscheidungskriterium gebraucht und von späten »Psalmen im nachkultischen Raum« gesprochen.³

2. Begriffsklärungen

Die kurzen Hinweise machen deutlich, daß die Vorstellungen von »Kult« und »Ritus« in der alttestamentlichen Wissenschaft uneinheitlich sind und einer Klärung bedürfen. »Kult« kann nicht im protestantischen Sinn lediglich als Opferhandlung gelten, »Ritus« ist mehr als eine seelenlose Zeremonie. Es dürfte empfehlenswert sein, sich auch in der alttestamentlichen Forschung dem Sprachgebrauch von Anthropologie und Ritualanalyse anzunähern, die sich »hauptamtlich« mit den besagten Phänomenen befassen.⁴ Da finden wir recht neutrale Beschreibungen der fraglichen Sachverhalte. »Riten« sind jedwede wiederholbaren, zeremoniellen Handlungen, die in einer Gruppe

¹ Vgl. H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung* (1932) 180-183.260-265, z.B. für das Klagelied des einzelnen.

² Vgl. S. Mowinckel, *Psalmstudien II* (1922); *ders.*, *Psalms I* (1961) 42-78. Wegen der angenommenen »corporate identity«, der Vorrangigkeit des gesellschaftlichen vor dem individuellen Bewußtsein, kann Mowinckel sagen: »The royal psalms ... are thus really congregational psalms« (S. Mowinckel, *Psalms I* [1961] 76).

³ F. Stolz, *Psalmen* (1975).

⁴ Die spezielle Ritualforschung hat sich erst in neuerer Zeit als Ableger von Religionswissenschaft und Anthropologie eigenständig organisiert, vgl. R.L. Grimes, *EncRel* (1987) 422-425. Bahnbrechende Studien sind allerdings viel früher gemacht worden, vgl. A. van Gennep, *Rites* (1908).

interaktiv vonstatten gehen.⁵ Verhaltensforscher steuern mit ihren Deutungen von Ritualisierung im Tierreich noch das Moment des Einschleifens ins genetische Gedächtnis bei.⁶ So weit brauchen wir im menschlichen Bereich den Begriff »Ritus« nicht zu fassen, doch kann uns ein Blick in die Phylogenese der zeremoniellen Verrichtungen das Verständnis für ihre Tiefe, Eigendynamik und Wirkkraft erhöhen. – Den Begriff »Kult« andererseits dürfen wir nicht einengen auf den Opfervollzug. Kultisch ist alles, was der Verehrung eines übermenschlich gedachten Wesens oder einer überlegenen Macht dient. Zum Kult gehören eine Gruppe von Menschen, anerkannte, wirkungskräftige heilige Handlungen und Worte, oft auch besondere Orte, Zeiten, Kleidungsstücke, Gerätschaften, Rangordnungen, Funktionäre, Rollenträger usw. und die kollektive Einstimmung auf das Überpersönliche.

Wenn es dann um das Verhältnis von rituellen Praktiken zu den Texten geht, welche uns ihre Existenz vorführen oder ahnen lassen, dann muß von vornherein klar sein: Texte sind an sich weder gelebte Riten noch gelebter Kult. Sie können im Höchstfall mehr oder weniger klare Vorstellungen von den Abläufen geben, zu denen sie organisch gehört haben oder gehören. Weil die zur Debatte stehenden Texte jedoch in keinem Fall narrativ oder deskriptiv sein wollen, ja es in der Regel nicht einmal sein können, sind wir – im Unterschied zu empirischen Feldforschern oder -forscherinnen – für die Gewinnung von Riten oder Kulthandlungen in jedem Fall auf Rekonstruktionen angewiesen. Die zu betrachtenden Psalmen sind also bestenfalls Teile oder Reflexe von Ritualen und Kultpraktiken. Andersherum aber sind alle biblischen Texte (das ist meine persönliche Überzeugung) Resultate von kommunikativen Handlungen. Ohne eine menschliche, interaktive Gemeinschaft sind sie rein tot und nichtssagend. Psalmen, d.h. Gebete, Lieder, Meditationen setzen zu ihrer Realisierung den Resonanzboden religiös gestimmter Gemeinschaften voraus. Ein rein individueller Gebrauch im privaten Rahmen ist für die biblische Antike schwer vorstellbar. Er bedarf einer ausgeprägten Buch- und Schriftkultur und eines bestimmten Maßes an Individualismus,

⁵ Man kann die Erweiterung des Ritualbegriffes auf säkulare Handlungsfolgen beklagen: Sie hat ihren großen Nutzen im Blick auf die tatsächliche Vergleichbarkeit von Vorgängen und ihren Bedeutungen, vgl. *B. Lang*, *Ritual* (1998) 442ff.; *R. Grimes*, *Beginnings* (1982), unterscheidet z.B. fünf Stadien von Ritualisierung: »Decorum« = »social regulation of face-to-face interaction« (*ders.*, *Beginnings* [1982] 39); »Ceremony« = »more intentionally fashioned behavior« (*ders.*, *Beginnings* [1982] 41); »Liturgy« = »reaching into realms beyond ourselves« (*ders.*, *Beginnings* [1982] 43); »Liturgy is a full emptiness, a monotony without boredom, a reverent waiting without expectation ...«, *ders.*, *Beginnings* [1982] 44); »Magic« = »Ritual which not only has meaning but also ›works‹« (*ders.*, *Beginnings* [1982] 45); »Celebration« = »highest form ... includes play, drama, comic« (*ders.*, *Beginnings* [1982] 47).

⁶ Vgl. *I. Eibl-Eibesfeldt*, *Grundriß* (1967) 19-34.250-270: Erbanlagen (Instinkte), Gewöhnung und Lernverhalten kommen in tierischen Ritualhandlungen zusammen.

wie sie frühestens in gebildeten, ökonomisch privilegierten Schichten der hellenistischen Gesellschaft zu erwarten sind.⁷

Die Themafrage ist nun, wie weit der Psalter in seiner jetzigen Gestalt Spuren von vergangener und gleichzeitiger Ritualpraxis aufweist. Vollständige Agenden von gottesdienstlichen Handlungen sind kaum zu erhoffen, sind auch im übrigen hebräischen Schrifttum nur selten anzutreffen. Als Beispiele für mehr oder weniger erhaltene, deskriptive bzw. normierende Ritualtexte⁸ können gelten: Num 5,11-31, das sogenannte Eifersuchtsordal; Lev 8f., das Formular der Hohenpriesterweihe; Lev 16, das Sündenbockritual; evtl. noch einige Opfer- und Reinheitsvorschriften in Lev 1-7; 11-15. Viele andere Passagen bleiben bei bloßen Schilderungen oder Absichtserklärungen, einen (Fest)ritus ausführen zu wollen, stehen, ohne irgendwelche Details über die Ritualgestaltung zu verraten.⁹ Der Psalter selbst hat allem Anschein nach nur wenige Ritualanweisungen, -schilderungen oder rituelle Textkompositionen aufbewahrt. Rudimente von Anweisungen könnten z.B. die Überschriften zu Ps 92 und 102 oder die Aufrufe Ps 47,2 (sowie andere hymnische Einführungen) und 48,13 sein. Schilderungen des kultischen Tuns sind etwa Ps 26,6; 73,13; 35,13f.; 68,25-28; 122 während Reste von Ritualkompositionen vielleicht in Ps 91; 132; 136 vorliegen. Wie dem auch sei, es wäre für uns zu aufwendig, alle möglichen Hinweise auf Rituale durch den Psalter hindurch zu verfolgen. Unter der Arbeitshypothese, daß gesellschaftliche Gruppierung und Textproduktion eng zusammengehören, wollen wir uns auf zwei spezifische religiöse Gemeinschaftsformen und ihre möglichen kultischen Psalmentexte konzentrieren, die familiale und die parochiale Gruppe. Sie stellen den im Psalter gut erkennbaren Anfangs- und Endpunkt der israelitischen Kultgeschichte dar.¹⁰ Die anderen sozialen Gebilde – Stamm; monarchisch organisiertes Volk; Dorf- und Stadtkommunen – sind ebenfalls im Psalter vertreten, spielen aber aus Überlieferungsgeschichtlichen Gründen eine geringere Rolle. Familienrituale reichen weit in die Vorgeschichte des Psalters zurück, denn die kleine Verwandtschafts-, Wohn-, Arbeits- und Glaubensgemeinschaft ist

⁷ Vgl. *M. Hengel*, *Judentum* (1969) 191-195.202ff. *P.R. Davies*, *Scribes and Schools* (1998) 17ff.28ff.: Die Entwicklung der Buch- und Lesekultur hatte zwei Wurzeln, die altorientalische Archiv- und die griechische Bibliothekstradition.

⁸ Beschreibungen von Riten oder Anordnungen, sie auszuführen, finden sich mitunter in gesungenen oder rezitierten Passagen einer Zeremonialhandlung, z.B. in Ps 24,7-10; 26,6; 48,13; 68,25f.; 118,27; 122,1f.; 132,6f. etc. Von diesen innertextlichen Hinweisen auf das Geschehen sind die sogenannten Ritualanweisungen zu unterscheiden, die eventuell dem Rezitationstext beigegeben sind und das Ritualgeschehen steuern sollen. Babylonische Beschwörungen z.B. setzen sich aus deutlich unterschiedenen Rezitations- und Anweisungsteilen zusammen, vgl. *E.S. Gerstenberger*, *Mensch* (1980); *S.M. Maul*, *Zukunftsbewältigung* (1993).

⁹ In der erzählenden Literatur heißt es dann lapidar: »Abraham baute Jahwe einen Altar« (Gen 12,7) oder »Josia befahl dem Volk: Haltet Jahwe, eurem Gott, das Passafest, wie es in diesem Bundesbuch vorgeschrieben ist.« (2 Kön 23,21).

¹⁰ Vgl. *E.S. Gerstenberger*, *Theologien* (2001) 21-25.

deutlich die älteste und stabilste soziale Einrichtung überhaupt, mit weitreichenden Folgen für Theologie und rituelle Praxis aller Zeiten.¹¹ Und weil das so ist, wirken familiale Riten auch innerhalb »höherer« Organisationsstufen¹², oft unter drastisch veränderten Umfeldbedingungen, weiter.

3. Kult im kleinen Kreis (Haus- oder Familienkult)

Form- und Gattungsforscher haben schon immer auf die relativ große Anzahl von »Klage- und Dankliedern des einzelnen« im Psalter hingewiesen. Bis zu 60 Einzeltexte sollen dieser Spezies zugehören. Ist die Vermutung,¹³ es handle sich dabei um ursprünglich aus dem Familienmilieu entstandene Gebete, die möglicherweise auch noch in späterer Zeit der kultischen und sozialen Rehabilitation von notleidenden Bittstellern (Kranken; sozial Ausgegrenzten; von bösen Omina Erschreckten) dienten, an den Texten zu erhärten? Welche Kriterien können wir für den tatsächlichen rituellen Gebrauch dieser Individualgebete finden? Die Unterscheidung von ursprünglicher und den sich wandelnden gesellschaftlichen Gegebenheiten angepaßter Verwendung der Einzeltexte ist dabei hilfreich.

Die Struktur der Einzelsalmen und ihre erkennbaren Formelemente stellen ein erstes, wichtiges Argument dafür, daß es sich um echte »Klage- oder Bittgebete« aus der Kasualpraxis antiker Priester oder Heiler handelt. Die wichtigsten Bausteine sind – wie Formgeschichtler immer wieder betont haben – »Anrufung« (oft mit Bitte um Gehör); »Vertrauensäußerung«; »Klage«; »Bitte«; »Gelübde«.¹⁴ Sie kommen relativ regelmäßig und in einer wohl angemessenen liturgischen Ordnung vor, bilden also kein starres, einliniges Formular, wie manchmal erwartet wird. Das wäre angesichts der Vielschichtigkeit von beklagten Notsituationen auch gar nicht möglich. Gegebenenfalls muß – vermutlich je nach dem Ergebnis einer vorausgegangenen Diagnose¹⁵

¹¹ Vgl. E.S. Gerstenberger, *Theologien* (2001) 26-77.

¹² Vgl. D. Ribeiro, *Prozeß* (1971).

¹³ Als »Anfangsverdacht« und Arbeitshypothese ist der Gedanke schon deswegen ansprechend, weil ähnliche Klage- und Bittgebete nachweisbar in alten Kulturen und heutigen Stammesgesellschaften im Kontext von Heilung und Rehabilitation leidender und gefährdeter Personen gebraucht wurden und werden, s.u. – Zuletzt hat K. van der Toorn weiträumig Material zur Religion der Kleingruppe aufgearbeitet: K. van der Toorn, *Family Religion* (1996).

¹⁴ Näheres zu Strukturfragen bei H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung* (1932) 212-250; S. Mowinckel, *Psalms II* (1961) 1-25; E.S. Gerstenberger, *Mensch* (1980) 118-134; ders., *Psalms* (1988) 11-14. Die Einzelelemente gebrauchen viel Formelgut, weisen aber dennoch eine gewisse Bandbreite an Ausdrucksmöglichkeiten auf.

¹⁵ Für die sachgemäße Behandlung von Patienten war es auch damals notwendig, Ursache und Ausmaß z.B. einer Erkrankung vor der rituellen Behandlung festzustellen. In einigen Erzählungen ist deshalb die an den Propheten (Diagnostiker) gerichtete Hauptfrage: »Hat

– ein ausdrückliches Schuld- oder Unschuldsbekenntnis eingefügt werden. Die in Krankheits- und Rehabilitationsfällen erforderlichen gottesdienstlichen Maßnahmen können also nur flexibel sein und zudem auch in Israel aus unterschiedlichen Einzelquellen stammen (vgl. Korach- und Asaphtraditionen). Das Grundmuster von persönlichen Klage-, Bitt- und Dankgebeten ist jedoch mindestens für den nahöstlichen Raum, in dem das alte Israel existierte, klar erkennbar. Danach rezitiert der Patient oder vom Unglück Verfolgte wahrscheinlich unter Anleitung eines Ritualfachmannes bzw. einer Fachfrau ein seiner Notlage entsprechendes und sie überwindendes Gebet. Es folgt dem alltäglichen Bittschema¹⁶: Ein Notleidender versucht, die Aufmerksamkeit des höhergestellten Gönners zu gewinnen, diesen durch Darstellung seiner Not und Hinweise auf das Solidaritätsverhältnis zwischen Bittsteller und Bittgewährer zur Hilfeleistung zu veranlassen. Je nach diagnostiziertem Leidverursacher werden die Standardbausteine des Gebetes unterschiedlich ausgestaltet, betont und angeordnet. Der große Bogen von der Anrufung zur Bitte und zum Dankgelübde ist jedoch meistens zu erkennen, er entspricht mit hoher Wahrscheinlichkeit dem rituellen Verlauf einer liturgischen Kasualhandlung. Den Handlungsrahmen einschließlich der musikalischen Komponenten (vgl. die Nennung von Musikinstrumenten im Korpus von Psalmen: vgl. Ps 7,18; 43,4; 57,8f.; 71,22) kann man aus Andeutungen erschließen.¹⁷

Zweitens sind nämlich Hinweise auf Gebetsverrichtung und rahmendes Ritual hier und da der hebräischen Bibel und den Psalmen selbst zu entnehmen. Hiskia liegt z.B. auf dem Krankenbett, als er sein persönliches Dankgebet spricht (Jes 38) und der Prophet Jesaja ist als Heilungsexperte in der Nähe (V. 21f.). Elisa vollzieht über dem toten Sohn der Sunamitin Kontaktriten, die ein Gebet einschließen (2 Kön 4,32-35). David ist untröstlich über die schwere Erkrankung des Sohnes seiner Lieblingsfrau Batseba. Er unterzieht sich harten Bußriten (2 Sam 12,15-23), die denen in Ps 35,13f. gleichen:

Ich zog ein Bußkleid an, als sie erkrankten,/und quälte mich ab mit Fasten./.....

Als wäre es ein Freund oder ein Bruder,/so ging ich betrübt umher,

wie man Leid trägt um die Mutter,/trauernd und tief gebeugt.

Hannas Gebete in Silo (1 Sam 1,10-13; 2,1-10), Jonas Dank aus dem Fischbauch (Jona 2), Davids Siegeslied (2 Sam 22), Jeremias Gebete (Jer 10,17-

der Kranke eine Überlebenschance?« (Vgl. 1 Kön 14,3; 2 Kön 1,2). Und der »Bote« von Hiob 33,23f., der den Elenden zu Hause aufsucht, hat offensichtlich auch diagnostische und beratende Funktionen.

¹⁶ Vgl. E.S. Gerstenberger, Mensch (1980) 17-63.

¹⁷ Die babylonischen Beschwörungstexte lassen dagegen wegen der mitüberlieferten Ritualanweisungen einen direkten Blick auf das Ritualgeschehen zu, vgl. die breite Darstellung bei S.M. Maul, Zukunftsbewältigung (1993) 11-13.39-106.

25; 12,1-6; 15,10-21; 17,12-18; 18,19-23; 20,7-18) usw. tragen kaum etwas zur Erhellung der liturgischen Abläufe bei, situieren die geprägte, religiöse Rede aber immerhin in profaner Umgebung. Die sporadischen Hinweise auf Ort und Umstände des persönlichen Gebets im Psalter sind etwas aussagekräftiger. Auf eine häusliche Situation deuten z.B. Ps 6,7 (»ich überschwemme mein Lager mit Tränen«) oder 63,7 (»Ich denke an dich auf nächtlichem Lager«). Ans Heiligtum verlegt der Psalmist das Gebet z.B. in Ps 5,4; 63,3; 84,9.11; und aus großer Entfernung zum Heimatland klingt es in Ps 42,7; 61,3.¹⁸ Gebetsgesten wie die »Handerhebung« oder die »Prostration« sind recht häufig bezeugt (Ps 63,5; 77,3; 88,10; 134,2; 142,2/5,8; 138,2; vgl. Ps 95,6; 132,7). Riten wie »Handwaschung« (Ps 26,6; 73,13), »Opferdarbringung« (nicht metaphorisch! meist bei persönlichen Dankopfern und Ordalbitten: Ps 4,6; 5,4; 22,26f; 116,17; vgl. Ps 51,19.21), »Weihrauchgabe« (Ps 141,2: »Wie ein Rauchopfer steige mein Gebet vor dir auf«); »Fasten« (Ps 35,11; 69,11; 109,24); »Bußriten« (Ps 35,13; vgl. Neh 9,6) etc. sind beiläufige, darum authentische Hinweise auf Ritualhandlungen. Schließlich sei noch auf die Teilnehmer an kasuellen Handlungen hingewiesen, die aus den Psalmtexten hervorgehen: Die direkte Anrede treuloser Verwandter in Ps 4; 11; 62 ist schwerlich rhetorisches Beiwerk. Vielmehr läßt sie auf die tatsächliche Präsenz von entgegengesetzten Fraktionen bei kultischen Versammlungen schließen, in denen offenbar Konflikte ausgetragen wurden.

Alle diese Phänomene kann man nicht als Merkmale einer »kultfreien«, eventuell für ein Leserpublikum gedachten Poesie o.ä. erklären. Die Sprache der Klage- und Bittgebete des einzelnen ist generell weder als narrativ, episch noch lyrisch einzustufen. Sie ist nicht für den feierlichen, monologischen Vortrag, und ebensowenig für die Privatilektüre bestimmt. Vielmehr zeigt sie alle Charakteristiken des liturgischen Gebrauchs, mit wechselnden Stimmen, korrespondierenden und kontrastierenden Formelementen, dramatischer Struktur. Ausdrücke kultischer Handlung in den Texten können auch nicht als uneigentlich, spiritualisiert, metaphorisch o.ä. gelten. Doch bleibt die Frage, warum im Psalter keine ausgesprochenen Ritualanweisungen überliefert sind, wie das z.B. in babylonischen Beschwörungssammlungen der Fall ist. Die Antwort kann nur lauten: Derartige Notizen erübrigten sich im späten Kontext der exilisch-nachexilischen Gemeinde, weil die alten Rituale durch die Einvernahme der Gebete und Lieder in das Kultleben der Gemeinschaft überholt waren. Sie sind anscheinend ersetzt worden durch sehr sparsame Anmerkungen zur liturgischen Handhabung der Psalmen im Gemeindegottesdienst, die sogenannten »Überschriften« der einzelnen Psalmen. Wir können sie nur zum Teil verstehen, sie stellen aber in durchaus gemeindebezogenen stereotypen Elementen¹⁹ eine neue Art von Ritualanweisung dar und be-

¹⁸ Vgl. E.S. Gerstenberger, *Topographie des Betens* (2001) 3-6.

¹⁹ Hauptelemente der Überschriften sind: Namensnennung von Autoren oder liturgischen Gewährsleuten; musiktechnische Anmerkungen (Instrumente; Textkategorien für den

weisen als solche den weitergehenden Gebrauch der Einzeltexte in bestimmten gottesdienstlichen, sowohl gemeindlichen als auch kasuellen, Handlungen, vgl. z.B. Ps 102,1: »Gebet eines Unglücklichen, wenn er in Verzweiflung ist und vor Jahwe seine Sorge ausschüttet« (vgl. Ps 142,3; 1 Sam 1,15). Der Abschnitt Ps 102,13-23 verrät gemeindliche Interessen. Von der ehemals umfangreichen Bittzeremonie im Hause des Erkrankten oder vom Unglück Verfolgten ist offenbar nur das zentrale, mit wenigen Gesten, Verrichtungen und Riten umgebene Gebet geblieben. Die Gemeinden wußten offenbar, wie ein *šir*, *mizmor*, *mašal*, *šiggajon*, *maskil*, eine *tepillah*, etc. aufzuführen oder vorzutragen waren. Und wenn *lamnasseach*, das häufig in Psalmenüberschriften vorkommt (aber nach Ps 109,1 nur noch in einer Einzelklage: Ps 140,1) so etwas wie »Chormeister«, »Vorbeter« o.ä. bedeutet, dann ist mit ihm der Verantwortliche für die gemeindlichen Liturgien benannt. Bei einer Abstraktbildung »für die liturgische Aufführung« wäre dieser Fachmann indirekt angesprochen. – Eindeutige Anweisungen für eine Gemeinde liegen etwa in Ps 30,1 (»zur Tempelweihe«) oder Ps 120-134 (»Lied zum Hinaufgehen«) vor.

Auf die außerbiblischen Parallelen von persönlichen Bitt- und Dankgebeten und ihre Verwendung im Kleinkult von Primärgruppen kann ich nur eben hinweisen. Weil etwa in den großen babylonisch-assyrischen Beschwörungssammlungen ŠU.ÍL.LÁ (»Handerhebung«) und NAM.BÚR.BI (»seine Lösung«) Ritualanweisungen reichlich mit den Rezitationstexten zusammen²⁰ überliefert sind, bekommen wir eindrucksvolles Anschauungsmaterial an die Hand. Die Einheit von Wort und Handlung wird deutlich: Ein Ritualfachmann leitet die »Bittzeremonie«. Er ist für alle ihre Teile verantwortlich, von der Reinigung des Schauplatzes an, über die Weihrauch- und Opfergaben, die magischen Formeln und Gebete bis zur Entsorgung verunreinigter Bestandteile oder Materialien des rituellen Vorganges. Der Patient hat auf Anweisung des Liturgen Lob, Klage, Bitte, Bekenntnis an die Gottheit zu richten. Die Ritualanweisungen an den Fachmann (akkadisch meistens *āšipu* genannt) sagen ausdrücklich: »Du sollst ihn sprechen lassen«. Es folgt der Gebetstext, der möglicherweise Zeile für Zeile vorgesagt wurde. Die babylonischen Klage- und Bußgebete, die in einem derartigen rituellen Rahmen vorkommen, zeigen eine starke strukturelle, terminologische, stilistische und theologische Ver-

Vortrag; Melodievorgaben [?] wie »nach ›Hirschkuh der Morgenröte« [? Ps 22,1] oder »nach ›Tauben auf fernen Terebinthen« [? Ps 56,1]); historisierende Zugaben aus der Davidbiographie (Ps 51,2; 54,1; 56,1; 57,1; 59,1; 60,2 etc.): sie sollen den großen König als exemplarischen Beter darstellen. Der häufige Ausdruck *lamnasseach* ist bei aller lexikalischen Unsicherheit doch am ehesten als eine Zuweisung an den liturgischen Leiter einer Versammlung zu verstehen, gegen S. Mowinckel, Psalmenstudien IV (1923) 17-22, der den Infinitiv als unpersönliche Zweckangabe deutet: »zum Gnädigstimmen« [Jahwes].

²⁰ Vgl. vor allem S.M. Maul, Zukunftsbewältigung (1993) s.o. Anm. 17; dann auch E. Ebeling, »Handerhebung« (1953); E.S. Gerstenberger, Mensch (1980) 64-112; W. Mayer, Untersuchungen (1976).

wandtschaft mit den alttestamentlichen Psalmen des einzelnen.²¹ Im weiteren Sinn sind Heilungsriten aller Zeiten zum Vergleich heranzuziehen, weil auch sie oft analoge Strukturen und Formulierungen bieten.²² Die anthropologisch interessante Regel, daß ähnliche Situationen auch vergleichbare Riten und Texte hervorbringen können, scheint sich gerade im Bereich der Krankenbehandlung zu bestätigen. In industriellen, d.h. von moderner Wissenschaft und Technik geprägten Gesellschaften ist der Umgang mit Patienten »aufgeklärteren« Spielregeln unterworfen worden, die den Kranken nicht mehr zur aktiven rituellen Teilnahme verpflichten. Aber das allgemeine »Bittschema« für Notleidende, welche die Hilfe von anderen begehren, folgt sehr wohl noch dem uralten Muster von Anrufung, Lob, Klage, Bekenntnis, Bitte, Dankgeübde etc.²³

4. Gemeindegult

Eine vollständige Darstellung der im Psalter erkennbaren Ritualpraktiken müßte nach der Behandlung von »Individual«psalmen schichtenspezifisch die Texte befragen, welche auf sekundäre soziale Formationen zurückgehen, also etwa auf die Dorf- und Kleinstadtgemeinschaft, das Heerlager der Stammesverbände, den nationalen Kult in der königlichen Hauptstadt. Die erstgenannte Gruppierung versammelte sich nach Ausweis von 1 Sam 9,12; 20,6.29 vorwiegend im Rhythmus des Agrarjahres am lokalen Heiligtum. Ihr Interesse war es, die Fruchtbarkeit der Felder zu sichern, wie in Ps 65,10-14 sichtbar. Die Stämme waren in erster Linie Verteidigungsbündnisse. Von ihnen werden alte Siegeslieder kommen wie Ps 68; Ri 5. Aus dem Umfeld des königlichen Tempels, dessen Priesterschaft die Sorge um Reich und Dynastie aufgetragen war, stammen vermutlich die Urformen von Königs- und Jahwe-Königsliedern und die Zionspsalmen. Die aus diesen drei sozialgeschichtlich unterscheidbaren Gemeinschaften auf uns gekommenen Texte sind aber – weil im Psalter tradiert – sämtlich in den Gebrauch der exilisch-nachexilischen Gemeinde übernommen und dabei den Bedürfnissen des neuen Lebenssitzes angepaßt worden. Wir haben sie also im neuen Gewand und

²¹ Die Gattungsübereinstimmung ist schon sehr früh aufgefallen, vgl. z.B. *G. Widengren, Psalms of Lamentation* (1937). Doch hat man nie Schlußfolgerungen im Blick auf den soziologischen »Sitz im Leben« gezogen.

²² Vgl. z.B. die Feldforschung bei den Navajo-Indianern: *G.A. Reichard, Prayer* (1944); *dies., Navajo Religion* (1950 = ²1990); *L.C. Wyman, Beauty Way* (1957). Anthropologische Berichte und Biographien aus vielen heutigen Stammesgesellschaften enthalten überreiches Anschauungsmaterial im Blick auf Zeremonien, Feste, Riten aller Art, vgl. z.B. *L.W. Simmons, Sun-Chief* (1942); *E.E. Evans-Pritchard, Nuer Religion* (1956); *V. Turner, Process* (1966 = ²1979).

²³ Vgl. *E.S. Gerstenberger, Mensch* (1980) 17-20.

vermutlich als Ausdruck einer gemeindlichen Liturgie und Theologie vor uns. Anstatt jene drei Psalmenquellen jetzt näher zu untersuchen, wenden wir uns direkt der wichtigsten Gemeinschaft zu, welche die Sammlung des Psalters zum Abschluß brachte, der frühjüdischen Ortsgemeinde in der persischen Zeit. Sie nahm viel Traditionsgut auf, brachte aber auch in reichem Maße eigene Dichtungen und Kompositionen hervor.²⁴ Diese letzte Überlieferungsstufe der Psalmen fällt in die Zeit, als die Jahwegemeinde sich um das Tora-Buch und seine Feste und Normen herum konstituierte, das ist hauptsächlich die persische Periode zwischen 539 und 333 v. Chr. Trotz mancher vorherigen Ansätze wird – so scheint es – die Schrift erst jetzt voll in das Gemeindeleben, den Gottesdienst, die zu vermutenden Kasualhandlungen einbezogen. Schrift wird Teil der Liturgien, Schrift bestimmt mit den Ablauf ritueller Handlungen.

Das auffälligste formale Merkmal für gemeindlichen Gebrauch der Psalmen ist ein kollektives »Wir« in einer Reihe von unterschiedlichen Texten. Insgesamt zeigen 53 Einzelpsalmen diverser Gattungszugehörigkeit diese im altorientalischen liturgischen Gut seltene stilistische Erscheinung. Wie ist das Phänomen zu erklären? Wie J. Scharbert schon 1986 festgestellt hat, ist es nach Art und Stellung der »Wir«-Passagen unwahrscheinlich, daß ein Schriftsteller oder Dichter sich in ihnen mit einer gedachten Leserschaft in virtueller Gemeinschaft zusammengeschlossen hat.²⁵ Viel plausibler ist die Erklärung: Hier liegen jeweils echte Responsorien einer versammelten Gottesdienstgemeinde in einer für den praktischen Gebrauch veranstalteten Verschriftung vor. So rahmt ein Refrain in Ps 8,2.10 einen Gebetshymnus, welcher die erstaunliche Machtfülle des Menschen im Kosmos zum Inhalt hat. Die Gemeinde intoniert:

Jahwe, unser Herrscher, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde.

Ähnlich schließt ein kommunaler Lobpreis das Gebet für den König (Ps 21,14):

Erhebe dich, Jahwe, in deiner Macht.
Deiner siegreichen Kraft wollen wir singen und spielen.
(Vgl. Ps 33,20-22).

²⁴ Die gesellschaftliche Struktur der exilisch-nachexilischen religiösen Gruppierungen in der Provinz Juda und in der Diaspora ist noch relativ wenig untersucht worden; ihr kommt jedoch höchste Bedeutung zu, vgl. *H.G. Kippenberg, Religion* (1978); verschiedene Arbeiten von J. Weinberg; *Z. Zevit, Religions* (2001). – Einzelheiten zu der Frage, wie weit die Kollektivlieder die nachexilische Gemeinschaft spiegeln bei *E.S. Gerstenberger, Psalms* (2001) *passim*.

²⁵ *J. Scharbert, Das »Wir«* (1986).

In einer ganzen Reihe von Texten wechseln Passagen in der 1. Pers. Sing. mit solchen in der 1. Pers. Plur. (vgl. Ps 44; 60; 66; 74; 75; 85; 103; 106; 108; 118; 122; 123; 144 usw.). Das »Wir« ist nicht ganz eindeutig und mag verschiedene Gruppierungen innerhalb einer Gottesdienstgemeinde spiegeln. Aber in der Mehrzahl der Fälle scheint doch die Gesamtgemeinde das Subjekt zu sein. Das gilt selbst dann, wenn eine Passage von einem leitenden Liturgen rezitiert worden sein sollte. Der Wechsel zwischen Singular- und Pluralformen signalisiert aller Wahrscheinlichkeit nach die liturgische Alter-nierung. Vollends in den Bereich des Gemeindegottesdienstes führen die Psalmen, welche ausschließlich im »Wir«-Stil verfaßt sind (vgl. Ps 46; 47; 48; 79; 80; 90; 95; 100; 115; 124; 136; 147 u.a.). Diese Psalmen gehören verschiedenen Gattungen an und beweisen damit, daß unterschiedliche gottesdienstliche Handlungen begangen wurden. Sie erinnern z.T. stark an den uns heute vertrauten Gemeindegesang:

Ps 100 Jauchzt vor Jahwe alle Länder der Erde!
 Dient Jahwe mit Freude!/Kommt vor sein Angesicht mit Jubel!
 Erkennt: Jahwe allein ist Gott!/Er hat uns geschaffen, nicht wir
 selbst,/zu seinem Volk und zur Herde seiner Weide.

Tretet mit Dank durch seine Tore ein!/In seine Vorhöfe mit Lob-
 gesang!/Dankt ihm, preist seinen Namen!
 Ja, Jahwe ist gütig,/ewig währt seine Huld,/von Geschlecht zu
 Geschlecht seine Treue.

Die Themen der Gemeindepsalmen sind charakteristisch auf die Jahwegemeinschaft des 6./5./4. Jh.s v. Chr. bezogen.²⁶ Sie kreisen um die ausschließliche Verehrung Jahwes inmitten eines ringsum gelebten religiösen Pluralismus. Die exilisch-nachexilische Kultgemeinschaft hatte sich schließlich im babylonischen und persischen Vielvölkerimperium zu behaupten. Die Tora wurde die alleingültige Richtschnur für dieses Leben in Bindung an Jahwe. Interessanterweise wird diese Tora jedoch in wichtigen Psalmen der Zeit auf das einzelne Gemeindeglied bezogen (Ps 1; 19; 119), obwohl sie doch dem Volk als ganzem anvertraut ist (vgl. Ps 50; 81; 95). Der einzelne wird aber nicht vereinzelt, wir sehen vielmehr, wie dominant das persönliche Verantwortungsgefühl des einzelnen und wie fest das »Ich« des Beters in dieser Phase der alttestamentlichen Kultgeschichte in das »Wir«- Bewußtsein der Religionsgemeinschaft eingebettet war. – Weiter fallen die Zionspsalmen ins Auge (vgl. Ps 46; 48; aber auch 47; 79; 147). Der Heilige Berg, auf dem Jahwe selbst Wohnung genommen hat, wurde seit der Exilszeit immer mehr zum spirituellen Zentrum der zerstreuten Jahwegemeinschaft. In den Liedern,

²⁶ Dieses Urteil setzt voraus, daß die Ausbildung des Jahwe-Glaubens erst in die sogenannte »Spätzeit« des Alten Testaments fällt, vgl. E.S. Gerstenberger, *Jahwe* (1988); *ders.*, *Theologien* (2001) 166-216.

welche Zion zum Hauptinhalt haben und Jahwes universale Macht preisen (vgl. Ps 95; 100), spricht sich das »Wir«-Gefühl besonders lebhaft aus.

Es gibt also Indizien für kollektive, gemeindliche Entstehung und Verwendung verschiedener Psalmen. Die erkennbaren liturgischen Züge (Responsorien, Gemeindegesang, Ausrichtung auf Toralesung, Umzüge, Prozessionen etc.) sind nach dem eingangs empfohlenen weiteren Ritenverständnis als authentisch einzustufen, auch wenn Tieropfer nicht zum Arsenal der Gemeindeveranstaltungen gehört haben sollten. Bei den »Wir«-Psalmen ist es besonders gut nachzuvollziehen, daß die Verschriftung und Tradierung im Dienst der Gemeinschaft geschah. Vermutlich haben von der Gemeinde beauftragte Liturgen (Leviten?) die Pflege und Weiterbildung des liturgischen Gutes übernommen. – Das andere Erklärungsmodell: Die Psalmen waren in der nachexilischen Gemeinde nach dem Vorbild von Ps 1 Lesestoff für die Frommen, scheint weniger überzeugend. Er müßte vor allem eine Erklärung für das »Wir«-Phänomen suchen.

5. Ritual und »Buch«

Die anthropologisch und religionswissenschaftlich orientierte Ritualforschung hat in den letzten Jahrzehnten in einer unübersehbaren Menge von Einzelstudien geprägte menschliche Verhaltensmuster untersucht. Soziologie und Ethologie steuern ihre Beobachtungen von zeremoniellen Abläufen in Lebensgemeinschaften bei. Theater-, Kommunikations- und Literaturwissenschaften bewerten die Handlungselemente zwischenmenschlichen Austauschs neu. Da ist es kein Wunder, daß die Theoriebildung im Blick auf Rituale, Zeremonien, Kommunikation kräftig angeregt wird.²⁷ Es geht dabei um die Gewichtung von Handlung und Wort im Ritual, um die Symbolkraft des Ganzen, die Korrespondenz zur Welt- und Lebensordnung, die (vorgeschichtliche, in die Entwicklung des Lebens zurückreichende, psychologisch, biologisch oder sozial bedingte) Entstehung von Riten und Zeremonien, um ihren stabilisierenden oder revolutionierenden Einfluß etc. Die fortschreitende pragmatische Untersuchung ritueller Vorgänge in unterschiedlichen gesellschaftlichen und religiösen Kontexten und die daraus entstehenden Deutungen haben mindestens zwei wichtige Ergebnisse gezeitigt: Rituelles Verhalten kann nicht als Kinderkrankheit oder Repressionsinstrument abgetan werden. Wort und Handlung bilden im rituellen Geschehen eine unauflösliche Einheit, die alle Schichten menschlicher Existenz umfaßt.²⁸

²⁷ Vgl. *R.L. Grimes*, *Beginnings* (1982); *C. Bell*, *Ritual* (1992); *S. Gill*, *No Place to Stand* (1998) 283-312; vgl. *ders.*, *Native American Religious Action* (1987).

²⁸ Vgl. *E.M. Zuesse*, *Ritual* (1987).

Die große Frage ist nun, ob und wie alttestamentliche Psalmenforschung die Ergebnisse und Perspektiven der neuzeitlichen Ritualwissenschaft benutzen kann. Die kritische Selbstkontrolle ist auch nach den oben angestellten Überlegungen und gerade ihretwegen dringend notwendig. Denn die Schwierigkeiten sind beträchtlich: Historischer Abstand, Art und Einschätzung der alten Quellen, theoretischer (hermeneutischer, religiöser) Standort schaffen möglicherweise einen unüberbrückbaren Abstand zwischen moderner Deutung und antiker Praxis. Zu den grundlegenden Bedenken ist zu sagen: Der geschichtliche Graben zwischen Antike und Moderne betrifft sicherlich weite Gebiete wissenschaftlicher und technischer Erkenntnis, kaum aber rituelles menschliches Verhalten. Nach allem, was wir über geprägte Abläufe im sozialen Geschehen wissen, besteht die Neigung zur zeremoniellen Präsentation ungebrochen seit Jahrtausenden. Wer meint, die heutige Menschheit verhalte sich durchgehend wissenschaftlicher oder rationaler als die steinzeitlichen Vorfahren, wird in der Wirklichkeit schnell eines Besseren belehrt. Vom individuellen Balz- und Imponiergehabe bis zu Irrationalität heutiger Religionskonflikte scheinen die Grundmuster zeremoniellen Verhaltens über die Zeiten gleich geblieben zu sein. Man spricht in diesem Zusammenhang gern von »anthropologischen Konstanten«, und das trifft wohl die Sache. Der Traum von der »Erziehung des Menschengeschlechts« und einem unaufhalt-samen moralischen Aufstieg sollte ausgeträumt sein. Das bedeutet nicht den Verzicht auf die Errungenschaften der Aufklärung, aber eine Warnung vor blauäugigem Vertrauen und eine Ermunterung zur nüchternen Beurteilung menschlichen Wesens.

Für die Grundstrukturen des sozialen Daseins bedeutet das: Wir können uns mit einiger Sicherheit darauf verlassen, daß menschliches Leben aller Zeiten und quer durch die Kulturen in hohem Maße ritualisiert war und ist. Festgelegte und gesellschaftlich akzeptierte Handlungsabläufe bzw. kommunikative Handlungsmuster ermöglichen erst die soziale Interaktion. Die Grundreaktionen des Miteinanders können wir nicht täglich neu erfinden wollen. Das gilt in besonders hohem Maße für das Zusammenleben mit den göttlichen Kräften, also für religiöse Rituale. Wir dürfen davon ausgehen, daß die biblischen Gemeinschaften in ihren verschiedenen Organisationsformen den Grundbedürfnissen menschlich-göttlicher Koexistenz angemessene Verhaltensmuster, sprich »Liturgien«, ausgebildet oder adaptiert haben. Die biblischen Texte bezeugen diese Tatsache, wenn nicht in der gewünschten Ausführlichkeit, dann doch teilweise und indirekt. Um die oben ins Auge gefaßten Bereiche noch einmal zu benennen: Es muß in Altisrael (aber auch in der neutestamentlichen Welt) Bitt- und Heilungszeremonien gegeben haben, mit denen man das Böse, das jemandem zugestoßen war oder ihn bedrohte, überwinden konnte. Ohne die Hilfe Gottes und ohne ausreichende Kenntnis der kosmischen und regionalen Kräfteverteilung sowie der rituellen Möglichkeiten und Praktiken war eine Behandlung ausgeschlossen. Gerade

die Einzelbetreuung erforderte viel Wissen, Geschick und Erfahrung. – Im gleichen Maße sind für das kommunale Leben ritualisierte Kommunikationsabläufe anzunehmen, ganz besonders wiederum im religiösen Bereich. Wenn wir voraussetzen dürfen, daß die eigentliche, konfessionell bestimmte Jahwegemeinde sich erst im und nach dem Exil gebildet hat,²⁹ dann waren die staatlichen Strukturen in jener Zeit durch die imperialen Mächte besetzt. Israel mußte sich auf der lokalen wie auf der überregionale Ebene aus eigener, d.h. vorzugsweise aus religiöser Kraft organisieren. Die von Jahwe gegebene Tora wurde zum Kristallisationspunkt der Tradition. Die Gemeinde fand ihre Identität im schriftlich überlieferten Willen Gottes. Die Mitteilung und der Vollzug des Gotteswillens bildeten die Orientierungspunkte für das Gemeinschaftsleben, folglich auch für Riten und Feste. Neh 8, Dtn 29-31; Jos 24; Ps 50; 95; 1 Chr 16 u.a. Texte lassen erahnen, daß Gemeindeversammlungen stattfanden, in welchen die Tora-Verkündigung, Responsorien des Auditoriums und eventuell Gesänge den Mittelpunkt bildeten. Die rituelle Strukturen entwickelten sich mithin im Bannkreis der Wortverkündigung, nicht des Tieropfers. Die Kultfunktionäre waren Interpreten der Tradition, nicht Sachwalter einer geschichtslosen heiligen Ordnung. Diese bahnbrechende Neuerung des Ritualgeschehens hatte weitreichende Folgen für den jüdischen und christlichen Gottesdienst.

Der zweite Einwand betrifft die Einschätzung der alten Quellen, die ja keinen unmittelbaren Einblick in das Geschehen zulassen, sondern in jedem Fall nur einen erstarrten, in einem eigentümlichen Sinn festgeschriebenen Zustand des Ritualgeschehens präsentieren, und das immer nur fragmentarisch, sekundär, vermittelt. Wir nehmen an, daß die hebräischen Schriften in der Hauptsache nach dem Untergang des Staates Juda von den sich bildenden Jahwegemeinden, d.h. durch ihre Schreiber und Vorsteher gesammelt worden sind. Die Sammlung und Verschriftung älterer Traditionen ging Hand in Hand mit der Gestaltung neuer Texte. Zu welchem Ende geschah diese literarische Fixierung? Welches waren die Kommunikationsprozesse, die die Konservierung erforderlich machten oder anregten? Aus unserer heutigen Perspektive gesehen sind Bücher für die individuelle Lektüre bestimmt. Wir leben in einer Buch-Lese-Kultur, die wir aber aus mancherlei Gründen für die antike Welt mindestens bis zum Beginn der hellenistischen Zeit nicht einfach voraussetzen dürfen.³⁰ Es scheint mir weitaus wahrscheinlicher, daß die hebräischen Schriften für den kollektiven, rituellen Gebrauch zusammengestellt

²⁹ Die Annahme, dass die religiöse Jahwegemeinde erst nach dem Zusammenbruch des jüdischen Staates mit seiner jahwistischen Staatsreligion entstanden ist, findet immer mehr Anhänger, vgl. z.B. *B. Lang*, *Der einzige Gott* (1981); *E.S. Gerstenberger*, *Theologien* (2001) 172-201; auch *R. Albertz*, *Exilszeit* (2001) 324: » ... ohne die Exilerfahrung hätte es in Israel nie die Entdeckung des Monotheismus im strengen Sinn gegeben.«

³⁰ Vgl. *P.R. Davies*, *Scribes and Schools* (1998) s.o. Anm. 7; *F. Posner*, *Archives* (1972); *S. Niditch*, *Oral World and Written Word* (1996).

worden sind, nicht für die Privatlektüre.³¹ Die teilweise schon erwähnten Passagen Neh 8; 10,1-2; Dtn 29; Ex 24,7; 2 Chr 34,29-33 verweisen auf den gemeindlichen Gebrauch von schriftlichen Texten, vorwiegend durch Verlesung. Die Versammelten hören die göttliche Botschaft und respondieren affirmativ. Auch die Verschriftung des Prophetenwortes in Jer 36 setzt gemeindlichen Gebrauch voraus.³² Die erste und die zweite Version der Jeremiabotschaft sind eindeutig zur öffentlichen Verlesung bestimmt. In der chronistischen Darstellung dient das »Buch der Tora Jahwes« offenbar auch landauf landab der Unterweisung (2 Chr 17,9). Wo immer also von dem schriftlich überlieferten Gotteswillen die Rede ist, deuten die Tradenten in erster Linie die gemeindliche, kollektive Nutzung des Textes an. Das heißt in unserem Zusammenhang: Die hebräischen Textsammlungen sind als liturgisches Gebrauchsgut entstanden und in den seit der Exilierung der jüdischen Bevölkerung einsetzenden neuen Ritualisierungen des religiös-kommunikativen Handelns verwendet worden. Die Schriften lebten im Kontext der religiösen Versammlungen, der Feste, kollektiven Unterweisung, wahrscheinlich auch einer gemeindlichen Kasualpraxis.³³ Das Alte Testament ist darum vor allem – mindestens so weit die Bedeutung von *torah* reicht – eine Sammlung von Lesetexten für gemeindliche Zusammenkünfte. Verwendung und Sitz im Leben der Schriften außerhalb der Tora müssen von Fall zu Fall eigens untersucht werden.

Das ist im Blick auf den Psalter dringend notwendig und zugleich auch stark umstritten. Vor dem Hintergrund einer auf die rituelle Praxis der frühen jüdischen Gemeinde ausgerichteten Entstehung der Tora fragen wir: Zu welchem Zweck und in welchen Lebenssituationen erfolgte die Zusammenstellung und Verschriftung der Psalmen? Die oben angeführten Momente – Struktur, Stil, Titulatur etc. der Einzelpsalmen, dazu außerbiblische Analogien – sind gute Hinweise auf die liturgisch-rituelle Entstehung und Verwendung der Texte. Kann man diese Einschätzung auch für den Endzustand, den biblischen Psalter als Schriftdokument, beibehalten? Hat vielleicht der Verschriftungsprozeß zu einer Verlagerung des Lebenssitzes in den Privatraum oder die Schreiberschule geführt?³⁴ Wie verhalten sich die auch im ka-

³¹ Biblische Texte, die zweifellos individuelle Lektüre der Schrift bezeugen, sind selten: vgl. Apg 8,28: Der äthiopische »Kämmerer« gebraucht den Propheten Jesaja als Lese-stoff auf seiner Heimreise. Ps 1,2 spricht von dem Glücklichen, der sich in die Tora vertieft und sie vor sich her murmelt. Die schriftliche Vorlage und die Isolierung von anderen »Lesern« sind aber nicht ausdrücklich erwähnt.

³² Vgl. die analoge Situation von 2 Kön 22,8-23,3: Josia hört die Worte des Buches.

³³ Vgl. E.S. Gerstenberger, Psalm 12 (1983) 83-104.

³⁴ Die These vom Übergang der Psalmen in das private Gebetsleben und damit den nicht-rituellen Gebrauch wird scharfsinnig und ideenreich in Deutschland vor allem durch N. Füglistter, E. Zenger, F.-L. Hossfeld, N. Lohfink, R. Rendtorff; M. Millard vertreten, in den USA mit unterschiedlichen Akzenten durch G.H. Wilson, G.T. Sheppard; C. McCann u.a. Weil die Debatte noch lange nicht abgeschlossen ist, sei stellvertretend nur auf

nonischen Letztzustand deutlich voneinander abgesetzten Einzeltexte zu eindeutig redaktionellen Notizen (vgl. z.B. »Buchschlüsse« Ps 41,14; 72,18-20; 89,53; 106,48) und zum Gesamtpsalter? Läßt der hebräische, evtl. der griechische, Buchtitel etwas über die Zweckbestimmung der Sammlung erkennen? Um gleich auf diesen letzten Punkt einzugehen: Die Textsammlung heißt in der Regel im Hebräischen *tehillim*, im Griechischen *psalmoi*, bzw. *seper tehillim* oder *biblos psalmon*. Der konsequent verwendete Plural im Blick auf die »buchmäßig« vereinigten Einzeltexte läßt unmittelbar das Gewicht dieser kleinen Einheiten erkennen, das ja auch durch die vielen separierenden Überschriften zu den Psalmen zum Ausdruck kommt. Eine kollektive Zweckbestimmung des Buches legt sich nahe.

Dennoch bleiben Fragen über Fragen, die noch stark im Fluß sind. Soviel läßt sich vorläufig sagen: Direkte Beweise für einen nicht-rituellen Gebrauch des Psalters, d.h. für rein private Lektüre, lassen sich nicht erbringen. Seine Buch-Existenz ist schon durch das echte Kolophon Ps 72,20 (»Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais«) gesichert. Aber ein »Buch« diente auch in hellenistischer Zeit nicht zuerst der Privaterbauung, auch wenn die Einzellektüre von Schriften in dieser Periode ihren Anfang nahm, sondern eher dem gemeinen Nutzen. Besonders religiöse Textsammlungen hatten im Alten Orient schon viele Jahrhunderte vor Israel orientierende Funktionen für den Fachmann oder die Fachfrau, man vergleiche die sogenannten Beschwörungsserien.³⁵ Sammlungen, Schriften oder »Bücher« dienten unmittelbar der Vorbereitung und Durchführung von rituellen Handlungen im weitesten Sinne, d.h. kommunitären Zeremonien von Gruppen, unter Leitung von Fachleuten, denen auch die schriftlichen Texte als Handreichung zur Verfügung standen. Das altpersische Avesta scheint ähnliche Funktionen gehabt zu haben,³⁶ ebenso Teile der Qumranliteratur³⁷ und wichtige mandäische Schriftkorpora.³⁸ Die hermetischen Schriften dagegen sind wohl wegen ihrer literarischen Form (z.B. Dialoge) eher im Schulbetrieb anzusiedeln.³⁹ Zusammenfassend läßt sich sagen: Verschriftungen von Hymnen und Gebeten sind in der alten Welt vorwiegend von Fachleuten im Dienst von gemeindlichen

zwei Stellungnahmen verwiesen: E.S. Gerstenberger, *Der Psalter* (21995), 3-13; E. Zenger, *Provokation* (1997) 181-194.

³⁵ Das am besten publizierte und kommentierte Beispiel ist die Serie *nam-bur-bi* (vgl. S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung* [1993]). Vgl. schon H. Zimmern, *Beiträge* (1901).

³⁶ Vgl. G. Lanczkowski, *Iranische Religionen* (1987) 249-250; M. Boyce, *History* (1982).

³⁷ H. Stegemann, *Essener* (1993) 116-123, rechnet mit liturgischem Gebrauch mancher Schriften, betont aber vor allem das kollektive Studium von Bibel und Gemeinderegeln. Privater Gebrauch der Rollen sei höchstens leitenden Priestern gestattet gewesen (*ders.*, *Essener* [1993] 121).

³⁸ Vor allem die *Ginza* (»Schatz«) und *Qolasta* (»Preisung«) genannten Kompilationen enthalten viel liturgisches Gut, vgl. K. Rudolph, *Mandäer/Mandäismus* (1992) 19-25; T. Säve-Söderbergh, *Studies* (1949).

³⁹ Vgl. K.-W. Tröger, *Hermetica* (1989) 749-752.

Veranstaltungen gebraucht worden. Sie wurden aus rituellen Bedürfnissen heraus aufgezeichnet und haben also die aus der mündlichen Überlieferung stammenden rituellen Funktionen beibehalten, auch wenn sich besonders die Kasualpraxis den neuen Verhältnissen angepaßt haben mag. Vermutlich haben sich die Riten, welche auf einer vorliterarischen Stufe Entstehung und Nutzung der Texte inspirierten, durch die Vorlesetechnik verändert. Es mag auch sein, daß z.B. hymnische Texte zur Lehre und Ermahnung der Gemeinde gebraucht wurden (vgl. Dtn 31,30; 32,44-47; Ps 78 etc.). Auch so bleiben sie Teil von gelebten Zeremonien, denen wir die Bezeichnung »Rituale« nicht absprechen können.

Das vorläufige Fazit: Der Psalter enthält nicht nur offene und verschlüsselte Nachrichten von allerlei traditionellen Ritualhandlungen in Israel, er ist selbst eine Sammlung von durch und durch liturgischen Dokumenten. Wir können die zeitbedingten und gesellschaftsbezogenen rituellen Strukturen erheben, indem wir von den Texten aus kommunikative Handlungsabläufe rekonstruieren. Das wird nur dann gelingen, wenn wir aus deskriptiven Analogtexten der antiken Welt und beobachtbaren Ritualpraktiken unserer Zeit Fragen, Kriterien, Muster für rituelles Handeln erkennen und sie als Hilfskonstruktionen bei der Wiedergewinnung alttestamentlicher Rituale einsetzen.

Literatur

- Albertz, R.*, Die Exilszeit (BE 7), Stuttgart 2001.
- Bell, C.*, Native American Religious Action: A Performance Approach to Religion, South Carolina 1987.
- Ritual Theory, Ritual Practice, New York 1992.
- Boyce, M.*, A History of Zoroastrinism, vol. II, Leiden 1982.
- Davies, P.R.*, Scribes and Schools, Louisville 1998.
- Eibl-Eibesfeldt, I.*, Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung, München 1967.
- Evans-Pritchard, E.E.*, Nuer Religion, Oxford 1956.
- Gennep, A. van*, Rites de passage (1908); engl.: The Rites of Passage, Chicago 1960; (deutsch: Übergangsriten, Frankfurt 1999).
- Gerstenberger, E.S.*, Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des einzelnen im Alten Testament und im Alten Orient (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1980.
- Psalm 12: Gott hilft den Unterdrückten, in: B.Jenndorff/G.Schmalenberg (Hrsg.), Anwalt des Menschen, Gießen 1983, 82-104.
- Jahwe – ein patriachaler Gott?, Stuttgart 1988.
- Psalms, Part 1 (FOTL 14), Grand Rapids/MI 1988.

- Der Psalter als Buch und als Sammlung, in: K.Seybold/E.Zenger (Hrsg.), *Neue Wege der Psalmenforschung* (HBS 1), Freiburg ²1995, 2-12.
- *Psalms, Part 2 and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids/MI 2001.
- *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001.
- *Topographie des Betens*: ZDGP 19(2001) Heft 3, 3-6.
- Gill, S., *No Place to Stand: Jonathan Z. Smith as Homo Ludens. The Academic Study of Religion sub specie ludi*: JAAR 66(1998)283-312.
- Grimes, R. L., *Beginnings in Ritual Studies*, London 1982.
- *EncRel* 12(1987)422-425.
- Gunkel, H./Begrich, J., *Einleitung in die Psalmen* (1932), Göttingen 1967.
- Hengel, M., *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen 1969.
- Jennings, T. W., *On Ritual Knowledge*: JR 62(1982)111-127.
- Kippenberg, H.G., *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, Göttingen 1978.
- Lanczkowski, G., *Iranische Religionen*: TRE 16(1987)249-250.
- Lang, B. (Hrsg.), *Der einzige Gott*, München 1981.
- *Ritual/Ritus*: HRWG IV(1998)442-458.
- Maul, S.M., *Zukunftsbewältigung*, Mainz 1993.
- Mayer, W., *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen »Gebetsbeschwörung«*, Rom 1976.
- Mowinckel, S., *Psalmenstudien I-VI* (1921-1924), Nachdruck Amsterdam 1961.
- *Religion und Kultus*, Göttingen 1951.
- *The Psalms in Israel's Worship* (2 Bde.), Nashville 1961.
- Niditch, S., *Oral World and Written Word*, Louisville 1996.
- Posner, F., *Archives in the Ancient World*, Cambridge 1972.
- Reichard, G. A., *Navajo Religion* (1950), 2. Aufl. (BollS XVIII), Princeton 1990.
- *Prayer: The Compulsive Word*, New York 1944.
- Ribeiro, D., *O Processo Civilisatório*, Petrópolis ⁵1979 (deutsch: *Der zivilisatorische Prozeß*, Frankfurt 1971).
- Rudolph, K., *Mandäer/Mandäismus*: TRE 22(1992)19-25.
- Säve-Söderbergh, T., *Studies in the Coptic Manichean Psalmbook*, Uppsala 1949.
- Scharbert, J., *Das „Wir“ in den Psalmen auf dem Hintergrund altorientalischen Betens*, in: E.Haag/F.-L.Hossfeld (Hrsg.), *Freude an der Weisung des Herrn*, hg. von, Stuttgart 1986, 297-324.
- Simmons, L.W., *Sun-Chief. The Autobiography of a Hopi Indian*, New Haven 1942.
- Smith, J.Z., *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago 1987.
- Stegemann, H., *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993.

- Stolz, F.*, Psalmen im nachkultischen Raum (ThSt 129), Zürich 1975.
- Tröger, K.-W.*, *Hermetica*: TRE 18(1989)749-752.
- Turner, V.*, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (1966), Ithaca, ²1979.
- Toorn, K. van der*, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden 1996.
- Widengreen, G.*, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation*, Stockholm 1937.
- Wyman, L.C.*, *Beauty Way. A Navajo Ceremonial. Told by Singer Man*, New York 1957.
- *Blessingway. With Three Versions of the Myth Recorded and Translates from the Navaho by Father Berard Haile*, Tuscon 1970.
- Zenger, E.*, Die Provokation des 149. Psalms, in: R.Kessler u.a. (Hrsg.), »Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!«, Münster 1997, 181-194.
- Zevit, Z.*, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*, New York 2001.
- Zimmern, H.*, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, Leipzig 1901 (Nachdruck Leipzig 1975).
- Zuesse, E.M.*, *Ritual: The EncRel 12(1987)405-422.*